

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

19/02/2003

### Marx, *Thèses sur Feuerbach*

#### Thèses dix et onze

##### Thèse 10

“Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche / Engels: “bürgerliche“/ Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche /Engels: *menschliche*/ Gesellschaft oder die gesellschaftliche / Engels: *vergesellschaftete* / Menschheit .

Le point de vue de l'ancien matérialisme, c'est la société civile / Engels “*civile* “/, le point de vue du nouveau, la société humaine / Engels : *humaine* / ou l'humanité sociale / Engels : *socialisée*.”

La thèse neuf vient de percer le secret du matérialisme intuitif de Feuerbach qui, comme l'a expliqué la thèse un, a repris l'héritage de la tradition matérialiste antérieure en en reproduisant, dans un langage apparemment nouveau, les contradictions qu'il s'est révélé incapable de surmonter: il est en conséquence légitime d'en faire le représentant de “l'ancien matérialisme” (ce que la thèse un avait appelé “la tradition antérieure du matérialisme” dans laquelle, rappelait-elle, Feuerbach se trouve compris), et d'appliquer par récurrence à cet ancien matérialisme la caractérisation qui vient d'être dégagée à propos de Feuerbach, en affirmant que le matérialisme ancien représente le point de vue de la *bürgerliche Gesellschaft*. Ceci pose manifestement un problème: car si on peut à la rigueur dire une chose de ce genre du matérialisme “moderne”, de Hobbes à d'Holbach, à propos duquel on peut soutenir qu'il est marqué en profondeur par les théories de ce que Macpherson a appelé l'individualisme possessif, ce qui fait de lui un matérialisme abstrait du type de celui dont Marx vient de faire la critique, la même chose est difficilement soutenable au sujet du matérialisme antique, à moins d'ôter à la référence à la *bürgerliche Gesellschaft* toute dimension historique, et d'en faire une sorte de trait universel de l'homme générique, ce qui irait complètement à contre-courant des enseignements apportés depuis la thèse six. Pour sortir de cette difficulté, on pourrait avancer que “matérialisme ancien” veut dire ici: le précédent, c'est-à-dire le dernier en date, ce qui fixe à nouveau l'attention sur la position propre de Feuerbach, comme cela est légitime dans le cadre de thèses rédigées *ad Feuerbach* .

Le problème auquel Marx se confronte lorsqu'il rédige la thèse dix est principalement le suivant: étant donné que ce “matérialisme ancien”, quels que soient les contenus doctrinaux particuliers auxquels cette appellation renvoie, est disqualifié, à la fois en raison de ses apories internes et en raison de son appartenance à une perspective historico-sociale spécifique qui lui impose des limitations auxquelles il n'est pas, étant donné ses présupposés de base, en mesure d'échapper, faut-il en conséquence désavouer l'entreprise d'une restauration du matérialisme dans laquelle Feuerbach s'est engagé, à contre-courant des positions adoptées par les jeunes hégéliens, généralement sous l'influence de l'idéalisme fichtéen? Lorsqu'il écrit la

dixième thèse sur Feuerbach, Marx semble penser le contraire, et c'est pourquoi, en dépit des objections de fond qu'il fait porter contre la démarche de Feuerbach, objections qui viennent d'être détaillées, il considère néanmoins que celui-ci a eu raison de se déclarer en faveur du matérialisme, ce qui était le seul moyen de rompre avec les positions volontaristes, marquées par un rationalisme abstrait, qui avaient enfermé les philosophes allemands de la nouvelle génération dans une impasse. Les philosophies de l'action développées dans le sillage de l'ouvrage culte de Cieskowski étaient pétries de bonnes intentions, et représentaient un effort louable, sans doute le seul envisageable en 1840, en vue de résoudre les difficultés propres à l'élaboration d'une philosophie post-hégélienne et de desserrer les blocages imposés par l'esprit de système qui animait l'autre école hégélienne, celle des hégéliens de droite qui avaient choisi le parti de la conservation: mais Marx, qui a lui-même emprunté la voie des philosophies de l'action, en particulier en 1841 au moment de la rédaction de sa thèse de doctorat, a compris que cette voie était condamnée à court terme à l'échec parce qu'elle laissait de côté les questions essentielles qu'elle n'était pas en mesure de résoudre: et précisément, il l'a compris en lisant Feuerbach, qui avait su faire entendre un son de cloche réellement nouveau dans la période intermédiaire entre 1840 et 1845, alors que les spéculations fumeuses de "l'idéologie allemande" ne permettaient pas de traiter sérieusement les questions fondamentales de la religion et de la politique, et tournaient en rond en ressassant le discours d'un rationalisme critique, complètement à l'écart des problèmes réels.

C'est donc à nouveau le problème déjà posé par la première thèse sur Feuerbach qui se trouve abordé avec la thèse dix, dans une perspective enrichie par les enseignements des huit thèses qui les séparent. Le matérialisme, quelle que soit sa forme, s'est empêtré dans des contradictions telles qu'il a laissé le champ libre à l'idéalisme, et a justifié ce dernier de reprendre à son compte des thèmes qu'il avait laissés en déshérence comme ceux de la subjectivité, de la liberté, de l'action, etc.. Mais, ceci constaté, il n'est pas question de renvoyer dos à dos les deux positions, comme si elles se situaient sur un même plan où finalement elles se valent. Le vrai problème est en effet, selon la thèse dix, d'élaborer un nouveau matérialisme, qui, bien sûr, doit inclure le point de vue de la *praxis* historique et sociale, et donc être capable de penser le processus de la *Selbstveränderung* qui impulse le devenir réel des choses et de l'homme, nature et histoire confondues ou tout au moins étroitement intriquées l'une à l'autre, selon la logique pratique propre à la *revolutionäre Praxis*: c'est ce que, justement, s'est révélé incapable de faire le matérialisme ancien, y compris Feuerbach, qui s'est personnellement empêtré dans une mythologie naturaliste; et celle-ci l'a conduit à se donner pour but suprême une sorte de face à face extatique, teinté de mystique érotique, entre l'homme vrai et le monde des choses dans lequel il trouve une image conforme de son essence, face à face qui ne laisse aucune place, ou du moins ne concède qu'une place tout à fait mineure, à la considération de la *praxis*, et qui privilégie le point de vue l'individu isolé, sur le modèle de ce que réalise en pratique l'ordre actuel de la *bürgerliche Gesellschaft*.

Ce nouveau matérialisme, comment l'identifier de manière à le discriminer nettement du matérialisme abstrait qui s'est figé dans les positions que lui prescrivait à son insu l'ordre social particulier où prévaut le "point de vue" de l'individu isolé? La solution proposée par Marx dans la thèse dix, qui est marquée par une indiscutable dimension utopique, consiste à substituer au principe limité de la *bürgerliche Gesellschaft*, qui porte la responsabilité des insuffisances du matérialisme ancien, un principe élargi au point de s'élever au plan de l'universalité, principe auquel Marx donne simultanément deux appellations: "société humaine" (*menschliche Gesellschaft*), et "humanité sociale" (*gesellschaftliche Menschheit*), deux formules à vrai dire aussi

faussetement claires l'une que l'autre, et dont la réciprocité en miroir ne parvient guère à masquer le vide.

En effet, que faut-il entendre au juste par "société humaine" ? Une société où l'homme total, l'homme intégral, prenne enfin la place que le matérialisme ancien concédait à l'individu abstrait, c'est-à-dire à l'homme mutilé ? Mais l'homme saisi dans sa globalité, qu'est-ce que c'est ? Et pour répondre à cette question, ne s'expose-t-on pas à retomber dans la rêverie eschatologique de l'homme vrai tel que le conçoit Feuerbach ? L'humain, est-ce une détermination historico-sociale ? Ou bien n'est-ce pas plutôt la formule d'un indéterminé qui, sur fond de morale universelle, renvoie au projet d'un humanitarisme formel ? Et réciproquement, "humanité sociale", ou "socialisée" comme Engels l'écrit pour réinjecter un peu de devenir et d'histoire dans cette notion dont l'inspiration fondamentale reste essentialiste, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Le propre de l'humanité n'est-il pas justement d'exister toujours, même si c'est dans des conditions et selon des formes qui sont toujours différentes, de manière sociale ou socialisée, à moins que ne soit réactivée la fiction d'un homme originel existant hors société, ce qui, pour autant qu'il puisse se maintenir dans cet état, le garantit du risque de l'aliénation mais du même coup renvoie à nouveau à la représentation de l'individu isolé ? Ou alors, cela signifie-t-il la nécessité pour l'humanité de trouver, au-delà de ses formes de socialisation partielles et apparentes, que leurs défauts condamnent à dépérir, cette figure définitive et vraie de socialisation qui satisfera une fois pour toutes le besoin qu'ont les hommes de vivre ensemble en communauté ? Mais cette représentation d'une essence sociale parfaite dans laquelle l'homme accomplirait lui-même sa vocation essentielle d'être communautaire n'est-elle pas une résurgence de la spéculation sous ses deux formes théologique et philosophique ? Et ne s'appuie-t-elle pas sur la croyance en un état idéal de droit extérieur à la réalité de l'histoire aux vicissitudes de laquelle il échapperait miraculeusement ? Très concrètement, quel "ensemble de rapports sociaux" constitue la "société humaine" ?

A l'arrière-plan de ces interrogations, se trouvent toutes les difficultés attachées à la notion de "communisme", qui sera l'autre nom donné à la "société humaine" censée réaliser les potentialités et les aspirations de l'homme intégral, difficultés que Marx ne résoudra jamais et qui constitueront le principal impensé de sa théorie, ce qui est une des raisons, peut-être la principale raison, de ce qu'on appelle "l'échec du marxisme", difficultés qui *a fortiori* ne sont pas résolues dans son esprit en 1845. Et lorsque, en 1845, Marx met en avant la flamboyante référence à la "société humaine", il en est à peu près au même point que l'année précédente, lorsqu'il écrivait dans ses manuscrits économique-philosophiques ces phrases aussi généreuses que creuses: "Le communisme, abolition *positive de la propriété privée* (elle-même *aliénation humaine de soi*) et, par conséquent, *appropriation* réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme; il est la *vraie* solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution." (*Manuscrits de 1844*, trad; fr. Bottigelli, éd. sociales, 1962, p. 87). "Homme social, c'est-à-dire humain": vœu pieux ou réalité ? Ce dilemme est loin d'être tranché par l'énoncé de la thèse dix, celle qui dans doute soulève le plus de difficultés dans l'ensemble des thèses sur Feuerbach. Et l'énigme de l'histoire est loin alors d'être résolue, si elle doit jamais l'être un jour.

C'est pourquoi le mieux est d'admettre que les formules de la thèse dix, "société humaine" ou humanité sociale", sont l'indice d'un problème plutôt qu'elles n'en représentent la solution. Quel est ce problème? De la manière dont on peut le formuler dans le contexte propre aux thèses sur Feuerbach, c'est celui qui est posé par la double exigence d'accéder à une position matérialiste élargie permettant d'inclure dans l'affirmation d'une logique nécessaire du devenir universel la perspective propre au sujet, à sa liberté, à son action, etc., d'une part, et, d'autre part, de ne pas laisser tomber la référence à la société et à l'histoire, qui est l'apport principal de la réflexion amorcée explicitement depuis la thèse six. Or l'histoire, la société, sont le domaine du déterminé, donc d'une certaine façon du particulier: si on les conçoit autrement, on prend le risque de les considérer du point de vue du droit abstrait ou de la finalité. La difficulté précédente s'énonce donc ainsi: il faut élaborer le concept permettant de penser ensemble le déterminé (l'historico-social) et l'universel (le global, qui fait prévaloir la considération du tout sur celle des parties). Et pour surmonter la difficulté, Marx ne trouve pour le moment d'autre moyen que d'accoler les deux références à la société et à l'humanité sous les deux formes réciproques et en principe complémentaires de la société humaine et de l'humanité sociale ou socialisée, comme si les insuffisances de l'une pouvaient être pondérées par celles de l'autre. Le moins qu'on puisse dire est que cette solution, qui ne résout rien, est gravement déficiente d'un point de vue dialectique: mais la dialectique n'est-elle pas justement la grande absente des thèses sur Feuerbach, ce qui en limite considérablement la portée théorique ?

Remarquons pour terminer cette présentation générale du contenu de la thèse dix que l'annonce qui y est faite, sur un ton quasi évangélique, d'un nouveau matérialisme ne se prête pas à une interprétation simple et univoque. On peut y voir l'indice du fait que Marx parvient enfin à l'étape ultime de son parcours, et que, cessant d'être "le jeune Marx", c'est -à-dire un Marx en préparation et en difficile gestation, il devient, au moment où il rédige les thèses sur Feuerbach, le vrai Marx, le bon Marx, Marx tout court, celui qui a trouvé la voie menant à la vérité du matérialisme qu'il cherchait obscurément dès le départ, par une sorte de mystérieuse prédestination, mais à laquelle il ne devait parvenir qu'à travers une suite d'étapes préalables qu'il a dû parcourir comme un véritable chemin de croix. Ou bien, on voit dans la thèse dix l'indication de tout autre chose qu'un tel point d'arrivée, et, comme le fait par exemple Labica, on remarque qu' "après les thèses sur Feuerbach, on serait bien en peine de trouver chez Marx autre chose que de fort rares allusions au matérialisme et certainement pas une explicitation du nouveau matérialisme, ainsi laissé en blanc par la thèse dix" (*Marx - Les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 110), ce qui conduit à ne voir dans l'annonce énigmatique effectuée dans cette thèse qu'un épisode, un jalon à côté d'autres, au long d'un parcours difficile et accidenté qui ne s'accomplit certainement pas dans cette annonce, mais laisse ouverte la possibilité que soient empruntées ensuite encore d'autres voies, ce que Marx pourra envisager lorsqu'il aura réglé définitivement ses comptes avec Feuerbach.

La discussion générale qui vient d'être esquissée ne doit pas faire oublier ou négliger des aspects plus particuliers de la rédaction de la thèse dix, comme par exemple la référence très intéressante faite par celle-ci à la notion de "point de vue" (*Standpunkt*), que nous avons déjà exploitée de façon récurrente pour lire certaines des thèses précédentes, mais dont nous pouvons à présent examiner de plus près les présupposés.

Marx ramène la différence entre le matérialisme ancien et le nouveau à une différence de point de vue, ce qui signifie la nécessité, pour passer de l'un à l'autre, d'opérer un changement de point de vue, c'est-à-dire littéralement de voir les choses

autrement. Mais qu'est-ce qu'un point de vue ? Et est-ce seulement, comme nous venons de le suggérer, une manière de voir les choses, c'est-à-dire de se les représenter et de les interpréter? Prise en ce sens, la notion de point de vue serait très proche de celle d'idéologie, notion dont le moins qu'on puisse dire est que, si elle le sera jamais, elle n'est pas encore complètement élaborée dans l'esprit de Marx au moment où il rédige les thèses sur Feuerbach. L'inconvénient principal de cette interprétation est qu'elle tire complètement sur le plan de la pensée et de la manière dont celle-ci forme ses représentations le dilemme installé par la thèse dix entre le "point de vue" de la *bürgerliche Gesellschaft* et celui de la société humaine, comme si le problème crucial était de nature mentale ou intellectuelle.

Mais il est aussi une tout autre manière d'interpréter la notion de *Standpunkt* avancée dans la thèse dix, qui tient compte du fait que le terme allemand, pris littéralement, n'évoque pas directement une manière de voir ou de se représenter les choses, comme si on les considérait de l'extérieur, mais plutôt une façon de se tenir parmi elles en y occupant une certaine position, au sens d'une attitude qui, si elle a des répercussions sur un plan mental dans la mesure où elle incline à un certain type de représentations, est d'abord d'un tout autre ordre. C'est précisément ce que signifie l'idée de l'appartenance à telle ou telle forme de société, *bürgerliche Gesellschaft* ou société humaine, appartenance par l'intermédiaire de laquelle on s'incorpore réellement et non seulement en idée au mouvement du devenir historique, on en fait partie intégrante, au lieu de le regarder de loin comme un spectacle.

Faut-il choisir entre ces deux interprétations ? L'une des préoccupations essentielles de Marx lorsqu'il rédige les thèses sur Feuerbach semble être de surmonter les dilemmes de la théorie et de la pratique et de la pensée et du réel, comme aussi ceux du sujet et de l'objet, de la liberté et du déterminisme, de l'abstrait et du concret, etc.. On peut en tirer argument pour conclure que la notion de *Standpunkt* présente l'intérêt de cumuler les deux orientations, en faisant apparaître comme indissociables, étroitement imbriquées l'une dans l'autre, et donc finalement jouant, non sur des plans différents, mais réellement ensemble, la manière dont on occupe l'espace social en fonction du mode déterminé de distribution assigné à celui-ci à un certain moment de l'histoire, et les figures représentationnelles de la conscience telles que celles-ci s'organisent dans le cadre de visions du monde spécifiques. Or il est clair qu'on voit le monde autrement selon que l'effort de compréhension qu'on lui consacre se situe dans le contexte de la *bürgerliche Gesellschaft*, où prévalent les besoins et les intérêts de l'individu isolé, ou dans celui de la société humaine où l'homme réalise idéalement la plénitude de son être dans une forme communautaire qui abolit la séparation entre les individus et leurs "points de vue".

Mais se trouve alors reposée la question de la "société humaine". Est-ce une société sans point de vue, ou bien encore une société où tous jouiront du même point de vue ? Que peut-être un point de vue réellement et totalement humain ? N'est-ce pas un point de vue qui aura effacé de lui-même les caractères d'un point de vue en se transmuant magiquement en point de vue universel? La lecture de la dixième thèse sur Feuerbach ne peut que s'achever sur de telles interrogations laissées sans réponse.

## Thèse onze

"Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert* , es kommt drauf an / Engels: es kommt aber darauf an / sie zu *verändern* .

Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte / Engels : mais ce qui importe /, c'est de le transformer.”

De toutes les phrases sorties de la plume de Marx, celle-ci est sans doute celle qui a été le plus citée, et aussi mise à toutes les sauces. Elle a été le plus souvent utilisée comme une formule magique permettant de résoudre tous les problèmes auquel le marxisme s'est confronté au cours de son histoire, alors que, vraisemblablement, elle contient encore plus de problèmes non résolus, voire même insolubles dans les termes où elle les aborde, qu'elle n'en résout effectivement. Il est tout à fait caractéristique de leur rhétorique, qui, ne l'oublions pas, est celle d'un texte de travail non destiné à la publication, que les thèses sur Feuerbach s'achèvent sur ce point d'interrogation, qui excite l'intérêt et la curiosité, donc le désir de chercher et de comprendre, davantage qu'il n'y met fin.

Si l'on veut éviter de faire parler cette thèse onze à tort et à travers, il faut tout d'abord résister à la tentation de lui faire un sort à part en la détachant du reste des thèses et en la traitant comme si elle formait à elle seule un bloc de sens recueilli directement de la bouche de l'oracle de Delphes ou de la Pythie, à prendre ou à laisser comme tel. Il faut bien voir au contraire qu'elle se rattache aux autres thèses au moins à deux points de vue. D'une part, comme la thèse dix qui la précède et avec laquelle elle fait corps même si elle en décale pour une part le message, elle présente comme particularité d'esquisser, en termes positifs, le programme de travail et d'action susceptible d'être dégagé de la critique des positions défendues par Feuerbach, critique dont les différents aspects ont été développés dans les thèses précédentes dans une perspective négative de dénonciation; elles disent donc qu'ayant fait le tour de ce qui ne va pas chez Feuerbach et voue à l'échec son effort d'une réforme de la philosophie, il est temps à présent de tirer les leçons de cet état des lieux, et de chercher à déterminer ce qu'il faudrait entreprendre de différent pour se sortir des contradictions dans lesquelles Feuerbach s'est lui-même empêtré: à savoir, selon la thèse dix, s'engager dans la voie, à vraie dire fort imprécisément dessinée, d'un matérialisme nouveau qui adopte le point de vue de la société humaine et non celui de la *bürgerliche Gesellschaft*, et, selon la thèse onze, ne plus se contenter d'interpréter le monde, sous-entendu en idée, mais se mettre enfin à le transformer réellement. D'autre part, et ceci l'apparie étroitement aux thèmes développés dans la plupart des thèses précédentes depuis la thèse un, la thèse onze, et avec elle l'ensemble des thèses sur Feuerbach, pour autant que celles-ci constituent un ensemble cohérent, s'achève sur l'énoncé du verbe *verändern*, “transformer”, “changer”, “modifier”, qui leur donne une sorte de leitmotiv: c'est en effet cette dynamique de transformation qui donne son sens effectif, sa valeur réelle, à la *praxis*, convoquée dès la thèse un pour surmonter les difficultés dans lesquelles les philosophes de tout crin s'étaient jusqu'alors enfoncés parce qu'ils n'ont pas vu, et les matérialistes sans doute moins encore que les autres, que la priorité était de faire bouger les choses et de changer la vie, au lieu de se contenter de spéculer à l'infini sur les formes de leur manifestation; ceci n'est finalement rien d'autre qu'un retour au projet déjà avancé dans la thèse trois de la *revolutionäre Praxis*, la *praxis* révolutionnaire-révolutionnante qui, en même temps qu'elle fait bouger les choses, modifie en profondeur l'angle sous lequel on les aborde.

La thèse onze ne dit donc pas quelque chose de tout à fait nouveau, mais elle reprend dans des termes différents ce qui avait déjà été dit auparavant. Il faudra naturellement apprécier la valeur exacte que prennent ces termes dans le contexte de la phrase qui les coordonne de manière à leur faire exprimer par leur réunion ce qui tient lieu de message conclusif aux thèses sur Feuerbach dont il synthétise en quelque sorte

les acquis. Mais, avant cela, il faut prêter attention à la construction de la phrase où ces termes se trouvent rassemblés, construction apparemment très simple, puisqu'elle repose sur un effet élémentaire de symétrie, qui, en raison même de son excessive simplicité, soulève néanmoins de délicats problèmes de compréhension.

La onzième thèse sur Feuerbach est bâtie sur la confrontation directe entre deux énoncés: "les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières", d'une part, et "ce qui compte, c'est de le transformer", d'autre part. Dans la rédaction originale de Marx, caractérisée par son écriture resserrée, abrupte, propre à des notes consignées à la hâte, dans l'impatience d'aller aussi directement que possible à l'essentiel, ces deux énoncés sont simplement accolés l'un à l'autre, sans autre forme de liaison ou de transition, ce qui, d'une certaine façon, rend explosif l'effet de sens produit par leur succession: cependant, le procédé de style très particulier, remarquable par sa frappante véhémence, produit par la juxtaposition frontale de ces deux énoncés, qui laisse au lecteur la charge de recoller les morceaux et de voir par lui-même comment les contenus de ces énoncés s'articulent entre eux, confère aussi à la phrase le caractère d'une énigme à déchiffrer, laissant par là même subsister un certain résidu d'obscurité. C'est cet inconvénient qu'Engels a cherché à pallier en interposant entre les deux parties de la phrase un "mais" (*aber*), qui ramène leur assemblage à une structure ordinaire de contraste, de telle manière que la phrase peut se lire de la façon suivante: alors que les philosophes ont seulement interprété le monde, ce qui importe au lieu de cela c'est de le transformer, la seconde tâche se présentant donc en alternative à la première à laquelle elle fait pièce en se substituant purement et simplement à elle, ce qui revient à l'invalider de manière définitive, donc à la supprimer.

Si on suit Engels, il faut donc comprendre que Marx a voulu dire: il faut cesser d'interpréter le monde comme les philosophes se sont vainement évertués à le faire, et, à la place, il faut, ce qui est tout autre chose et même le contraire exact, s'occuper de le transformer, car c'est là qu'est l'enjeu principal de l'avenir de l'humanité. Lue de cette façon, la onzième thèse sur Feuerbach se ramène à l'annonce de ce qu'on a souvent appelé par ailleurs la mort de la philosophie: les philosophes s'étant complètement fourvoyés, et déconsidérés, dans leurs tentatives diverses d'interpréter le monde, c'est le projet même de la philosophie qui se trouve remis en question sur la base du constat de leur échec, ce qui oblige à programmer un après la philosophie qui soit d'une tout autre nature que la philosophie, et qui représente ce qui doit sortir de sa disparition; ou encore, pour le dire simplement: non à la philosophie, oui à la révolution, étant impossible d'avoir ensemble la philosophie et la révolution, ce qui nécessite qu'on se soit débarrassé de la philosophie pour pouvoir enfin enclencher le processus de la révolution qui doit changer radicalement l'ordre des choses, processus entravé jusqu'ici par l'intervention réactive de la philosophie. C'est de cette manière aussi que Croce, dans ses *Conversazioni critiche*, citées et commentées par Gramsci dans le dixième de ses *Cahiers de prison*, tire de sa lecture de la onzième thèse le projet qu'il attribue à Marx de "supplanter l'activité philosophique par l'action pratique" (Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 10, 11, 12 et 13, trad. Fulchignoni, Granel, Negri, éd. Gallimard, 1978, p. 74). Toute la question est de savoir si c'est bien ce que Marx a voulu dire en rédigeant pour lui-même les thèses sur Feuerbach, ce que Gramsci lui-même conteste, en argumentant que la négation de la philosophie c'est encore de la philosophie, et en mettant en avant l'idée de philosophie de la *praxis* dont le présupposé essentiel est l'unité de la théorie et de la pratique, et non leur opposition.

Pour s'éclairer davantage sur ce point, il est opportun de remarquer que la structure de la phrase qui compose la thèse onze, structure qui est à la base de cette discussion, est analogue à celle de la thèse précédente. La thèse dix est elle aussi constituée de la réunion de deux énoncés qui se suivent et se font vis-à-vis sans que soit

explicitée la manière dont ils se lient entre eux: “le point de vue de l’ancien matérialisme, c’est la société civile”, d’une part, et “le point de vue du nouveau, (c’est) la société humaine ou l’humanité sociale ”, d’autre part. Il est clair que, dans ce cas, nous avons affaire à une alternative, qui oppose les deux points de vue de l’ancien matérialisme et du nouveau, le second devant prendre la place précédemment occupée par le premier, étant impossible d’avoir en même temps les deux points de vue qui s’excluent: la société humaine n’est pas une *bürgerliche Gesellschaft* élargie, élevée à la dimension de l’universel, car elle obéit à une tout autre logique qu’elle, à savoir une logique qui raisonne du tout aux parties et non des parties au tout. Engels aurait donc seulement cherché à calquer la signification de la thèse onze sur celle de la thèse dix, ce qui rend du même coup difficile à comprendre sa décision d’en modifier la rédaction, le parallèle entre les deux thèses étant plus manifeste encore dans la rédaction initiale de Marx. Toutefois, il faut aussi tenir compte d’une particularité de la syntaxe de la thèse dix, dont les deux membres sont constitués par des énoncés ayant un même sujet, ou du moins des sujets directement associés entre eux par la référence au *Standpunkt*, que celui-ci soit le point de vue du matérialisme ancien ou celui du matérialisme nouveau: c’est pourquoi l’interposition d’un *aber* entre les deux parties de la phrase ne s’imposait pas, étant immédiatement évident que les deux points de vue se situent en tant que points de vue en alternative l’un par rapport à l’autre. Du même coup l’attention est attirée sur une particularité inverse de la rédaction de la thèse onze: les deux énoncés qu’elle rassemble, n’ont pas, eux, le même sujet ou des sujets corrélés directement entre eux; le premier énoncé rapporte ce qu’ont entrepris les philosophes; le second proclame “ce qui importe” dans le cadre d’une démarche dont les sujets ou les agents restent à définir, n’étant pas immédiatement décidable qu’il s’agisse d’autres philosophes ou d’autre chose que de philosophes. Et si on revient à nouveau à la thèse dix, on s’aperçoit que le lien entre les deux énoncés qui la composent est encore plus étroitement noué par le fait que, non seulement tous deux se rapportent à des points de vue placés en alternative l’un par rapport à l’autre, mais ces deux points de vue correspondent l’un à un matérialisme ancien, l’autre à un matérialisme nouveau, c’est-à-dire, dans un cas comme dans l’autre, à des matérialismes: avec l’alternative posée dans cette thèse dix, on ne quitte pas le terrain du matérialisme, donc de la philosophie. Si on fait fond sur l’analogie entre les deux thèses, on sera donc conduit à supposer que, dans la thèse onze, c’est encore et toujours le projet d’une réforme de la philosophie qui est en jeu, toute la question étant de donner à cette réforme le caractère d’une vraie réforme, du type de celle qui doit convertir le matérialisme ancien en matérialisme nouveau; une vraie réforme, c’est-à-dire une réforme qui ne débouche pas seulement sur une nouvelle manière d’interpréter le monde, mais enclenche aussi la dynamique de sa transformation, ou du moins s’intègre à cette dynamique, dans la perspective propre, pour reprendre la lecture de Gramsci, à une authentique philosophie de la *praxis* conciliant les perspectives artificiellement opposées de la théorie et de la pratique, perspective qui semble, depuis la thèse un, donner leur horizon aux thèses sur Feuerbach. Sans s’en rendre compte, c’est donc ce projet d’une philosophie de la *praxis* levant les contradictions dans lesquelles les philosophes sont restés enfermés, projet auquel Marx semble par-dessus tout attaché en 1845, qu’Engels risque de rayer d’un simple trait de plume, alors même que son intervention consiste à ajouter au texte de Marx un mot, un petit mot, le tout petit mot qui peut-être change tout, et, cette fois, pas nécessairement dans sens qu’il faudrait.

Reprenons maintenant la thèse onze mot à mot, de manière à mieux déterminer la signification attachée à chacun des termes qui la composent.



Sa première partie concerne “les philosophes” (*die Philosophen*). Qui sont ces philosophes ? Ceci semble clair d’après tout ce qui précède. Ce sont tous les penseurs qui appartiennent à l’ancienne tradition du matérialisme, dénoncée dans la thèse un, tradition à laquelle, en dépit de ses efforts d’innovation, Feuerbach appartient encore, ce qui le ramène dans le cadre propre à “l’ancien matérialisme” dont la thèse dix vient de proclamer la nécessaire disparition, pour des raisons non seulement théoriques mais aussi pratiques, la notion de *Standpunkt* présentant à la fois, comme nous l’avons vu, ces deux dimensions; mais ce sont aussi les penseurs de l’autre bord, les philosophes idéalistes à la Fichte, que Marx comme la plupart des jeunes hégéliens a suivi un temps, ces philosophes auxquels l’impardonnable négligence des matérialistes en proie à une sorte de délire chosiste, dont le matérialisme intuitif de Feuerbach est une manifestation exemplaire, a réservé le droit exclusif d’explorer les voies de la subjectivité et de l’action. Matérialistes et idéalistes, même combat ! De part et d’autre, même souci obsessionnel d’interpréter le monde !

Interpréter le monde, c’est-à-dire élaborer une spéculation à caractère global sur la réalité qui ramène celle-ci à un principe unique: démarche qui ne peut mettre en avant et privilégier indûment que des abstractions, c’est-à-dire des conceptions prétendant à la globalité, mais qui, pour donner corps à cette prétention, mutilent la réalité en la réduisant à l’un seul de ses aspects présenté comme constitutif de son essence et capable de l’expliquer en totalité. Ainsi “le monde”, que les philosophes se proposent d’interpréter, ce n’est jamais qu’un succédané de la réalité effective, un substitut appauvri de celle-ci, un état figé de son développement abusivement élevé au rang de représentant définitif de sa nature essentielle. Et l’interprétation est précisément l’opération qui donne un air de légitimité à cette entreprise de récupération en lui prêtant les apparences de la systématité et de la cohérence. Interpréter le monde, c’est donc mettre en forme à son propos une théorie censée en épuiser toutes les déterminations, rassemblées dans le cadre d’une “vision du monde” ordonnée et raisonnée, dont la valeur n’est finalement pas supérieure à celle des mythes religieux dont elle cherche à prendre la place: imposture contre laquelle il convient de s’élever avec une nette et entière résolution. De là la grande impatience manifestée par Marx, lorsque, en 1845, il rédige les thèses sur Feuerbach et *L’idéologie allemande*, à l’encontre des philosophes-interprètes, inlassables fabricateurs de visions du monde, faussaires patentés, qui parent leur marchandise de contrebande des oripeaux de la haute pensée et espèrent ainsi en dissimuler l’allure frelatée. Cette dénonciation virulente, bien dans l’esprit de Feuerbach, lui aussi grand pourfendeur des spéculateurs, présente la particularité de retourner Feuerbach contre Feuerbach.

Le témoignage irrécusable de l’imposture à laquelle se ramène la tentative d’interpréter le monde en présentant, sur des bases tronquées, une vision globale de celui-ci est d’ailleurs donné par le fait que cette tentative se traduit à travers des options diverses, opposées entre elles : et leur confrontation donne lieu à d’interminables débats dont les enjeux sont moins les choses mêmes que les mots à travers lesquels celles-ci sont réduites au rang d’objets à interpréter. Il n’y a qu’un surinterprète comme Hegel qui ait osé résorber le disparate de ces interprétations en les faisant rentrer dans le cadre rationnel d’une histoire de la philosophie où elles paraissent se suivre et s’engendrer les unes à partir des autres en vertu d’une logique de développement immanent, ce qui rétablit entre elles une espèce d’unité: mais il est clair que cette recollection n’est elle-même qu’une interprétation de plus, pire encore une interprétation sur des interprétations, qui vient s’ajouter aux autres, et ne résout pas de manière définitive le problème posé par leur diversité sur laquelle elle ouvre au contraire une vue plus vertigineuse encore. Si la philosophie se contente d’interpréter le monde, elle se

condamne à terme à disparaître, chargée d'une opprobre universelle, la seule forme d'accord dont elle puisse escompter faire l'objet.

Car, c'est là sans doute l'idée essentielle que Marx cherche à communiquer dans la première partie de la onzième thèse sur Feuerbach, les philosophes n'ont fait jusqu'alors qu'interpréter le monde, s'entendant ainsi sur l'objectif à poursuivre à défaut de pouvoir le faire à propos de la manière de le réaliser. C'est pourquoi ils se sont complètement trompés de cible, et ceci d'emblée, de par la façon même dont ils ont conçu et mis en oeuvre l'entreprise de la philosophie, qu'ils ont ramenée sur le plan d'une spéculation purement théorique, condamnée à l'abstraction. S'il n'est pas sûr, sans que cette lecture puisse non plus être complètement écartée, que la onzième thèse sur Feuerbach décrète ou constate la mort de la philosophie comme telle, elle proclame manifestement l'échec de la philosophie ramenée à une interprétation du monde, ce qui, si l'on persiste à voir un avenir à la philosophie, conduit à programmer la nécessité d'une autre manière de faire de la philosophie, pour laquelle le mot "faire" retrouve sa pleine signification, qui permette de récupérer ce que les procédures interprétatives ont dû fatalement laisser tomber. La thèse onze, si elle ne l'évoque pas directement, n'écarte donc pas l'idée d'une réforme de la philosophie.

Et, de ce point de vue, si cette thèse énonce une alternative, il semble bien que, comme c'était déjà le cas dans la thèse précédente, ce soit celle passant entre deux manières de faire de la philosophie, l'une qui la tire entièrement du côté d'une interprétation du monde théorique et abstraite qui lui ôte précisément les dimensions d'un "faire", d'une authentique opération, l'autre faisant place à ce que qu'exclut la démarche purement interprétative: à savoir la pratique sous toutes ses formes, en tant qu'elle concerne l'homme et les choses, leur devenir commun, tel qu'il s'élabore au fil de leurs conflits, dont rien n'autorise à affirmer qu'il relève d'un principe unique ou d'un corps unifié de principes, ni, *a fortiori*, qu'il tende vers une fin. S'il y a donc un avenir de la philosophie, cela suppose qu'elle-même trouve les moyens de se transformer, d'entrer dans le jeu de la *Selbstveränderung*, de devenir, selon le schéma de pensée privilégié par Marx en 1845, philosophie de la *praxis*, qui surmonte les alternatives traditionnelles que la philosophie a élevées entre l'objet et le sujet, le déterminisme et la liberté, la pensée et le réel, la théorie et la pratique, l'abstrait et le concret, alternatives qui ont donné lieu aux diverses options interprétatives dans lesquelles elle s'est enlisée et auxquelles il convient impérativement de la soustraire, si du moins on ne consent pas à la voir dépérir. Une autre philosophie serait donc éventuellement possible qui, au lieu de donner sur le monde une vue à distance, aurait prise sur lui dans la mesure où elle participerait au processus de son changement et de sa transformation, tel que celui-ci est évoqué dans la seconde partie de la onzième thèse sur Feuerbach.

Cette seconde partie de la thèse est amorcée par la formule *es kömmt drauf an*, ou, dans la version plus correcte donnée par Engels, *es kömmt (aber) darauf an*. *Es kömmt darauf an, zu* est une locution dont le sens courant est: "ce qui importe, c'est de...". "Ce qui importe", c'est-à-dire "ce qui compte", ou "ce qui réellement change quelque chose sur le fond", donc "le principal", "l'essentiel", "ce qui est prioritaire", par rapport auquel le reste présente un caractère incident, secondaire, accessoire, dont l'utilité est tout au plus dérivée et n'est pas digne de venir et d'être maintenue au premier plan. Lorsqu'on cite la onzième thèse sur Feuerbach, citation rituellement effectuée à la cantonade sans souci philologique d'exactitude, on a souvent l'habitude de rajouter à son énoncé: "ce qui importe *maintenant*", et par là de rétablir une césure entre l'ancien et le nouveau, entre des pratiques antérieures et celles qu'il faudrait impérativement leur substituer. Mais, à la lettre, la thèse onze ne dit pas cela. Elle se

contente d'énoncer un ordre des priorités: "ce qui compte", et ceci en quelque sorte dans l'absolu, sans que soit tenu compte de la différence entre hier, aujourd'hui et demain. Ce qui compte, sous-entendu, ce qui compte le plus, c'est aussi ce qui a toujours compté et comptera toujours de cette même manière. S'il y a quelque chose qui compte, et, peut-on ajouter, qui doit compter pour la philosophie, ce serait donc de participer aussi activement que possible à la transformation du monde.

Ceci peut être compris dans le sens d'une réhabilitation au moins partielle de la philosophie, même dans son état antérieur où elle se contentait en pensée d'interpréter le monde, faisant fond sur l'accessoire au détriment de l'essentiel, ce qui est bien sûr regrettable. Les philosophes étaient animés, possédés par le projet d'effectuer une telle interprétation, et ils s'en satisfaisaient en apparence, exactement de la même manière que Feuerbach se contente de la réconciliation avec le monde "vrai" des choses obtenue par le moyen de l'intuition sensible. Mais, en réalité, ne faisaient-ils que cela? Ne participaient-ils pas eux aussi, de façon biaisée et inconsciente, au mouvement historique de son devenir? L'erreur de Feuerbach était-elle inutile au point de vue de la *praktisch-kritische Tätigkeit*? D'ailleurs, une spéculation complètement et purement théorique a-t-elle pu jamais avoir eu lieu? Les philosophes ont jusqu'ici donné une énorme importance à quelque chose qui, en réalité ne compte pas, ou du moins n'a pas l'importance qu'ils lui ont concédée. Mais ne se sont-ils pas eux-mêmes trompés sur la nature de leur propre entreprise? Savaient-ils au juste ce qu'ils faisaient? C'est-à-dire, savaient-ils ce qui compte vraiment dans l'opération à laquelle ils se livraient, qui présente un caractère non pas seulement idéal, comme ils se le figuraient, mais tout à fait réel, ce dont elle tire sa valeur essentielle?

En effet, pas plus que la religion, avec laquelle elle présente une incontestable ressemblance, due au fait qu'elle se laisse facilement emporter par des délires interprétatifs, la philosophie n'a réellement les pieds dans les nuages, même si elle y plonge la tête avec une ivresse coupable. Elle est de ce monde, et non d'un autre monde, bien qu'elle suscite à l'occasion l'illusion de ce dernier. C'est pourquoi on ne se débarrasse pas si facilement de la philosophie, de même qu'on ne se débarrasse pas non plus d'un trait de plume de la religion, comme pouvait le croire stupidement un Bruno Bauer, qui restait de ce point de vue un obsédé de religion alors même qu'il prétendait en finir avec elle, et par là effectuer l'acte révolutionnaire suprême, ce qui revenait tout simplement à accorder à la religion une importance qu'elle n'a pas dans les faits. Dans son Introduction à une critique du droit hégélien de 1844, Marx avait expliqué que la religion, "opium du peuple", était le symptôme d'un malaise existentiel individuel et collectif tout à fait réel auquel il convenait d'apporter les remèdes appropriés, idée qui fait d'une certaine façon retour dans les thèses quatre et huit sur Feuerbach. Il en va au fond de même de la philosophie: ses défaillances mêmes sont significatives à leur manière d'un état du monde et des conflits propres à cet état qui le rendent intenable, inviable, dans sa forme actuelle. Même lorsqu'elle fait de l'interprétation, la philosophie suggère la nécessité d'une transformation dont, bien qu'elle en présente une figure mystifiée, elle manifeste le besoin à défaut d'en montrer clairement la voie.

Ceci nous ramène aux remarques présentées au sujet de la construction syntaxique de la onzième thèse: interpréter le monde, le transformer, ce ne sont pas les termes d'une alternative qui les opposerait l'un à l'autre sur un même plan; leur rapport est davantage vertical qu'horizontal. Transformer le monde, c'est quelque chose de beaucoup plus fondamental que de l'interpréter: et c'est pourquoi, il faut en quelque sorte renverser la vapeur, et faire passer au premier plan "ce qui compte" réellement, en renvoyant du même coup à l'arrière-plan ce à quoi ne revient qu'une position subalterne et dérivée. L'erreur n'est pas d'interpréter le monde dans l'absolu, opération à propos de laquelle il est d'ailleurs permis de se demander s'il serait possible de

complètement s'en passer; elle est de considérer que ce qui compte, ce qui compte le plus, c'est de procéder à de telles interprétations, alors que celles-ci doivent être subordonnées à la tâche primordiale qui est de transformer le monde. La philosophie n'est certainement pas, comme elle se le figure, *regina del mondo* : mais ce n'est pas une raison suffisante pour la chasser hors du monde, ce qu'elle n'a que trop tendance elle-même à faire spontanément.

D'autre part, Marx, en écrivant la onzième thèse sur Feuerbach, n'a pas pu vouloir dire: maintenant on va se mettre à transformer le monde, au sens où cette décision mettrait elle-même en route le processus de cette transformation, comme si celle-ci n'avait pas eu lieu depuis toujours, comme si ce que, peut-être par abus, on appelle "le monde" n'était pas en cours permanent de transformation et de changement, et comme si ce mouvement n'était pas la forme par excellence de sa réalité, que le matérialisme vulgaire a le tort de se représenter comme massive et inerte, donc tout autant ineffective qu'impénétrable. D'ailleurs la onzième thèse, prise à la lettre, ne dit pas: ce qui compte, c'est que le monde se transforme ou soit transformé, mais ce qui compte, c'est de le transformer, ou qu'on le transforme, c'est-à-dire qu'on participe activement à la dynamique de son changement, au lieu de se contenter de le regarder passivement de loin comme s'il s'agissait d'une chose étrangère, objet de spectacle ou de simple consommation.

Ce qui compte, c'est donc de s'intéresser au mouvement de transformation du monde, d'en faire un sujet de préoccupation, théorique et pratique à la fois, qui passe au premier plan, ce qui constitue précisément le principe directeur de la *praxis*, par laquelle l'homme entre en confrontation avec les choses et les autres hommes. Or, prendre au sérieux cette confrontation, en faire l'objectif d'une *praxis* au sens plein et entier du terme, c'est refuser de la laisser se dérouler au hasard, de façon sauvage, mais autant que possible la contrôler et pour une part la diriger, ce qui suppose qu'on prenne connaissance de ses tendances profondes, ce sans quoi on se prive de toute chance d'intervenir efficacement à leur égard. C'est dans ce sens que la thèse quatre avance à propos du "fondement mondain" l'exigence qu'il soit "aussi bien compris en soi-même dans sa contradiction que révolutionné en pratique". Et la thèse huit, de la même façon, pose que "tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la *praxis* humaine et dans la compréhension de cette *praxis*", la *praxis* et sa compréhension rationnelle allant nécessairement ensemble et étant condamnées à être perverties si elles sont conçues séparément.

Bien sûr, il y a une manière de concevoir cette prise de connaissance des conditions auxquelles la transformation du monde est soumise qui revient à évacuer la philosophie du champ des activités humaines légitimes au point de vue propre à la *praxis*, et il semble que ce soit cette manière de voir qu'Engels a retenue. Elle consiste à ramener la connaissance des choses et des hommes aux modalités d'une explication "scientifique" objective, expurgée de tout caractère interprétatif. Et il n'est pas du tout certain qu'en 1845, au moment où, avec Engels, qui était aux premières loges pour savoir qu'il pensait vraiment, il s'est complètement engagé dans la lutte contre ce qu'il appelle alors "l'idéologie", et très précisément "l'idéologie allemande", puisqu'il la conçoit comme une propriété caractéristique de l'esprit allemand, c'est-à-dire l'attitude de pensée qui accorde une importance excessive aux idées parce qu'elle se figure que ce sont elles qui comptent le plus, Marx ne soit pas en train de développer *a contrario* un préjugé "scientiste" qui oppose en les renvoyant dos à dos la bonne science, unifiée dans ses principes de base qui permettent d'en rationaliser les débats, à la mauvaise philosophie, condamnée à opposer interprétation à interprétation, vision du monde à vision du monde, au cours d'interminables disputes qui, au fond, n'intéressent que les philosophes, et n'ont aucun impact sur l'évolution réelle des choses. C'est surtout dans

certain passages de l'*Idéologie allemande*, rédigée en collaboration avec Engels, texte que Marx n'a pas publié, de même qu'il a laissé ses thèses sur Feuerbach, qu'il avait écrites pour lui-même, à l'état manuscrit, que l'on peut voir s'esquisser une orientation allant dans ce sens. Et on ne peut contester que, dans les faits, jusqu'à la fin de sa vie, Marx ait consacré la plupart de ses efforts théoriques à élaborer la "science" du *Capital*, mettant de côté les préoccupations philosophiques qui avaient été au premier plan de ses réflexions d'avant 1845.

Il faut donc admettre que Marx, qui écrira encore l'année suivante un ouvrage dont le titre, *Misère de la philosophie*, bien qu'il soit de circonstance, résonne de manière particulièrement évocatrice à cet égard, a conscience de donner au moins provisoirement congé à la philosophie en rédigeant ses thèses sur Feuerbach qui sont à la fois un texte de philosophie, un texte sur la philosophie, et un texte contre la philosophie, du moins contre la philosophie de Feuerbach, le "dernier" des philosophes, exemplaire des errements dans lesquels la philosophie s'est jusqu'ici enfermée et auxquels il convient impérativement de mettre fin si l'on ne veut pas passer à côté de l'essentiel.

Donner congé à la philosophie, c'est peut-être cela que Marx a conscience de faire en écrivant la onzième thèse sur Feuerbach. Mais est-ce ce qu'il fait réellement ? Si l'on prend au sérieux, s'agissant du Marx de 1845, sinon du Marx de toujours qui n'existe pas, le projet qu'il n'est pas déraisonnable de lui imputer d'une philosophie de la *praxis*, il apparaît que la référence à la *praxis* instaure un nouveau rapport à la philosophie, ce qui donne un sens à l'entreprise d'une réforme de la philosophie. Bien sûr, il ne faut pas que cette réforme débouche seulement sur la production d'une nouvelle interprétation du monde, car dans ce cas on se laisserait enfermer dans le même cercle vicieux que Feuerbach. Ce qui est en jeu dans le projet d'une réforme de la philosophie, ce n'est pas l'élaboration d'une philosophie de plus, qui vienne débattre avec les autres sur un même plan qu'elles, mais c'est la mise en place effective des conditions d'une nouvelle pratique de la philosophie, poursuivant d'autres objectifs que ceux traditionnellement assignés à son entreprise: des objectifs faisant passer au premier plan ce qui réellement compte sur le fond, à savoir la nécessité de transformer le monde, c'est-à-dire de prendre part activement à son évolution au lieu de se faire entraîner par elle comme s'il s'agissait d'une fatalité inexorable, d'un déterminisme aveugle.

De ce point de vue, la onzième thèse sur Feuerbach renoue à sa façon avec le programme des philosophies de l'action tel qu'il avait été développé auparavant, par exemple chez Moses Hess, qui, en reprenant le message elliptique que Cieskowski avait résumé à l'aide de la formule parodique : "A la fin sera l'action", avait exposé la nécessité pour la philosophie de se dépasser de manière à rejoindre le terrain de l'action réelle, faute de quoi elle se condamnerait à disparaître complètement. Mais, tout en reprenant ce programme, la onzième thèse en décale le point d'application: transformer le monde, ce n'est pas agir sur lui de l'extérieur, par l'opération d'une volonté pure; mais c'est, comme nous l'avons dit, prendre part au mouvement de sa transformation qui, de toutes façons, qu'on le veuille ou non, doit avoir lieu d'une façon ou d'une autre; c'est donc agir en lui, suivant l'élan propre à une *praxis* immanente, plutôt que prétendre agir sur lui, ce qui serait encore une manière de réactiver les vieux dilemmes de l'objet et du sujet, de la pensée et du réel, de la théorie et de la pratique, de l'abstrait et du concret, du déterminisme et de la liberté, du matérialisme et de l'idéalisme, ces dilemmes avec lesquels, comme Marx l'avait dit dès la première thèse sur Feuerbach, il faut en finir si on veut redonner sens à l'entreprise de la philosophie.

C'est déjà quelque chose de ce genre que Marx avait cherché à faire comprendre lorsque, en 1844, il écrivait dans l'Introduction à une critique du droit hégélien: "C'est donc à bon droit qu'en Allemagne le parti politique *pratique* (que Marx

dans ce texte oppose au “parti politique théorique”) exige la *négation de la philosophie*. Son tort n’est pas d’exiger mais d’en rester là, car cette exigence, il ne l’accomplit pas ni ne peut l’accomplir vraiment. Il croit opérer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en marmonnant à son adresse, tête détournée, quelques phrases grincheuses et banales. Vu l’étroitesse de son horizon, ce parti n’inclut pas également la philosophie dans la sphère de la sphère de la réalité *allemande*, ou va même jusqu’à l’estimer *au-dessous* du niveau de la pratique allemande et des théories qui sont à son service. Vous voulez que l’on s’attache aux *germes de vie réels*, mais vous oubliez que le germe de vie réel du peuple allemand n’a bourgeonné jusqu’ici que sous son *crâne*. En un mot: *vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser (ihr könnt die Philosophie nicht aufheben ohne sie zu verwirklichen)*.” (Marx, *Oeuvres*, t. III - Oeuvres philosophiques, trad. Rubel, Gallimard/Pléiade, 1982, p. 388-389). Merleau-Ponty, qui cite ce passage dans son étude sur “Marxisme et philosophie”, le commente de la manière suivante : “La philosophie ne serait fautive qu’en tant qu’elle resterait abstraite, s’enfermerait dans les concepts et dans les êtres de raison et masquerait les relations interhumaines effective. *Même alors*, tout en les masquant, elle les exprime, et le marxisme n’entend pas se détourner d’elle, mais la déchiffrer, la traduire, la *réaliser* .... Philosopher est une manière d’exister entre autres, et l’on ne peut pas se flatter d’épuiser, comme le dit Marx, dans “l’existence purement philosophique” l’existence religieuse”, l’existence politique”, l’existence juridique”, l’existence artistique”, ni en général “la vraie existence humaine” (*Manuscrits de 1844*). Mais si le philosophe le sait, s’il se donne pour tâche de suivre les autres expériences et les autres existences dans leur logique immanente au lieu de se mettre à leur place, s’il quitte l’illusion de contempler la totalité de l’histoire achevée et se sent comme tous les autres hommes pris en elle et devant un avenir à *faire*, alors la philosophie se réalise en se supprimant comme philosophie séparée; Cette pensée concrète, que Marx appelle critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c’est ce que d’autres proposent sous le nom de philosophie existentielle.” (*Sens et non-sens*, éd. Nagel, 1948, p. 235-237). La référence à la “philosophie existentielle”, qui donne à cette analyse son caractère daté, ne doit pas faire oublier l’essentiel qui est dit par Merleau-Ponty: à savoir l’exigence pour la philosophie de “se supprimer comme philosophie séparée”, exigence posée comme condition pour que la philosophie, au lieu de se périmé, s’arrime au mouvement d’un avenir à faire. C’est sans aucun doute possible cette exigence qui animait Marx lorsque, en 1845, il rédigeait ses thèses Feuerbach.

**Copyright Pierre Macherey**